SOCIETÀ DANTESCA ITALIANA

STUDI DANTESCHI

Fondati da Michele Barbi

Serie diretta da Antonio Lanza e Lino Pertile

LXXVIII



In Firenze, LE LETTERE – 2013

INDICE

PARADISO X

Quando egli fissava i cieli, io ero là;
quando tracciava un cerchio sull'abisso,
quando condensava le nubi in alto,
quando fissava le sorgenti dell'abisso,
quando stabiliva al mare i suoi limiti,
così che le acque non ne oltrepassassero i confini,
quando disponeva le fondamenta della terra,
io ero con lui come artefice
ed ero la sua delizia ogni giorno:
giocavo davanti a lui in ogni istante,
giocavo sul globo terrestre,
ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo
Prv 8, 22-31[1]

Spiritui Sancto appropriatur bonitas,
ad quam pertinet gubernatio
deducens res in debitos fines et vivificatio.
San Tommaso, *S. th.* I q. 45 a. 6 ad 2.

Per Gemma

L'attacco del canto X del *Paradiso* col quale s'inizia una sezione più alta della terza Cantica, dopo quella che riguardava i cieli di Luna, Mercurio, Venere (ancora, questi ultimi, nel cono d'ombra della Terra), è molto solenne, «a longe», da lontano, come scriveva il figlio di Dante, Pietro: il Poeta parte dall'abisso della Trinità per scorgervi, nel medesimo tempo, *ab intra*, la Processione delle Tre Persone e *ad extra*, l'opera creatrice.

---

[1] In questo brano del libro biblico dei *Proverbi* si tratta della Sapienza, che il Nuovo Testamento ha identificato con la Seconda Persona della Trinità, il Figlio, Archetipo della creazione, denominato, come vedremo nel corso di questo lavoro, anche «Arte». Ringrazio il collega ed amico prof. Giovanni Turco per alcuni preziosi consigli che mi ha fornito.

I primi sei versi del canto prendono le mosse, dunque, dalla Trinità per scendere alla considerazione dell'*ordine* dell'universo (o, piuttosto, secondo una particolare interpretazione del verso 4 «quanto per mente e per loco si gira» accolta dal Petrocchi, dell'ordine insito nelle sfere celesti nei loro movimenti): nei versi successivi (7-27), invece, partendo dalla contemplazione delle perfezioni dell'universo creato, in particolare, appunto, da quelle collegate col movimento annuo del sole sull'eclittica, il lettore è invitato a inserirsi amorevolmente («vagheggiar» 10) nella considerazione dell'«arte» divina che il tutto prevede e segue con amore.

«Guardando nel Suo Figlio»: l'atto del creare visto in relazione alla contemplazione, da parte del Padre, delle idee eterne nel Figlio Verbo-modello, è un'immagine impareggiabile che, peraltro, si fonda su un concetto comune nel Medioevo, mediato attraverso il platonismo dei Padri (cfr. anche Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 34, a. 3 co.: «Deus [...] cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam»). Il cristianesimo aveva portato l'esemplarismo, di ascendenza platonica e neoplatonica, all'interno dell'essenza divina: il creato diviene, così, una *mimesis* delle idee che si trovano nell'indivisa semplicità dell'essenza divina, si veda, ad es., Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 4, a. 5, *ad 6um*: «Verbum non solum est id per quod fit *dispositio*, sed est *ipsa Patris dispositio* de rebus creandis», dove «dispositio» corrisponde all'«ordine» di *Par.* X 5. E si veda ciò che scrive Étienne Gilson illustrando la filosofia di san Bonaventura: «Così il Verbo è *il modello* delle cose e nello stesso tempo l'espressione di Dio, e se lo compariamo al concepimento con cui l'artista si rappresenta le proprie opere future, possiamo dire che il Verbo è *l'arte del Padre* e il mezzo con cui Egli compie tutte le cose».

Non vi è alcuna confusione, nel testo dantesco, in questi sei versi iniziali di *Par.* X, tra le operazioni *ab intra* e quelle *ad extra* della Trinità, così come nella grande teologia che ha preceduto Dante (in particolare Tommaso e Bonaventura), sicché l'atto della Creazione appare del tutto libero, esente da ogni "necessità" (*Par.* XIX 89-90 e *Par.* XXIX 13-36) propria dell'emanatismo neoplatonico o della necessità avicennistica: niente emanatismo, necessitarismo, bensì esemplarismo, come vedremo meglio subito: la prima Persona, il Padre, ingenerato, "guarda" nel Figlio, generato dall'eternità, l'archetipo, il modello, l'esempio della Creazione, con l'Amore che *è* la terza Persona, lo Spirito Santo; così creò (nel tempo = «fé») l'uni-

verso (o i cieli rotanti, secondo l'interpretazione del Petrocchi del v. 4), con un *ordine* prodigioso tanto da suscitare, in chi contempla tutto ciò («rimira» 6) il gustare di Lui, Prima Persona. Così la creazione viene presentata come opera delle Tre Persone, secondo la teologia.[2]

La Creazione, operazione *ad extra* della Trinità, non è "necessaria" come le processioni all'interno della Trinità stessa, ma del tutto gratuita. Siamo distantissimi dall'emanatismo plotiniano. La Trinità è causa dell'Universo. A partire da Agostino abbiamo l'idea

---

[2] Cfr Tommaso: «Creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum; creare est proprie causare sive producere esse rerum. [...] Ut enim supra [q. 14 a. 8; q. 19 a. 4] ostensum est, cum de Dei scientia [= il Figlio] et voluntate [= lo Spirito Santo] ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum [ancora il Figlio] et voluntatem [ancora lo Spirito Santo], sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est filius; et per suum amorem, qui est spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas» (*Summa theologiae* I^{a} q. 45 a. 6*co.*). Grande l'affinità di questo brano con i primi sei versi del Canto che stiamo esaminando: quella di Dante sembra quasi una traduzione. E poi cfr. I^{a} q. 45 a. 6 *ad 1mum, ad 2um, ad 3um*: «Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis sicut dictum est [*cioè* secundum rationes productionis creaturarum, *come visto nel co.*]. Ad secundum dicendum quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum filius accipit naturam divinam a patre, et spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam filius habet eam a patre, et spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De filio autem dicitur per quem omnia facta sunt, inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio [cioè dal Padre], nam haec praepositio *per* solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quae sunt creata a patre per filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, patri appropriatur potentia [il «Valore» del v. 3], quae maxime manifestatur in creatione, et ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de filio, per quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas».

del Figlio come «arte» del Padre, Modello esemplare della Creazione. Tale concetto è passato in Tommaso e in Bonaventura.[3]

Per misurare l'eccezionale intensità e valenza del «Guardando», attacco di *Par.* X, sarà utile esaminare una campionatura delle occorrenze del relativo verbo in Dante: esso appare possedere un particolare statuto nell'àmbito della ricca serie di verbi del vedere presenti nell'opera del Poeta, o nella *Commedia*.

Il primo «guardare» nella *Commedia* è un guardare in alto: simbolo di speranza di salvezza; e in questo «guardare» è implicato il sole (e *Par.* X, canto del cielo del sole, inizia appunto con questo verbo):

> Ma poi ch' i' fui al pie' d'un colle giunto,
> là dove terminava quella valle
> che m' avea di paura il cor compunto,
> guardai in alto, e vidi le sue spalle
> vestite già de' raggi del pianeta
> che mena dritto altrui per ogne calle.
> Allor fu la paura un poco queta,
> che nel lago del cor m' era durata
> la notte ch' i' passai con tanta pieta
> (*Inf.* I 13-21)

ma si veda *Inf.* XXXIII 46-48 per un'altra particolare analogia con *Par.* X 1: «Senti' chiavar l' uscio di sotto / a l' orribile torre; ond' *io guardai / nel viso a' mie' figliuoi* sanza far motto»: «guardai nel viso a' miei figliuoi», analogo a «guardando nel suo Figlio» per intensità affettiva (anche se unita a disperazione), in una medesima forma sintattica: 'guardare in', all'interno dell'anima, attraverso gli occhi. Si consideri, inoltre, *Par.* II 22: «Beatrice in suso, e *io in lei guardava*» (analoga costruzione: il personaggio Dante guarda *in* Beatrice); *Par.*

[3] Illuminante è la voce *Creazione* dell'*Enciclopedia Dantesca*, curata da Attilio Mellone. L'autore nota che Dante presenta sempre Dio come causa della Creazione e l''appropria' alla prima Persona della Trinità, il Padre; al Figlio, la "causa esemplare", allo Spirito Santo la causa finale. La creazione, per Dante è avvenuta nel tempo, in consonanza con la *Bibbia* e la dottrina cristiana (a differnza di tante teorie eterodosse, fra le quali quelle arabe); anche la materia prima per Dante è stata creata da Dio, cfr. *ED* II, pp. 251-53.

XXXII 103-105: «qual è quell' angel che con tanto gioco / *guarda ne li occhi la nostra regina*, / innamorato sì che par di foco?»: l'Arcangelo Gabriele può *guardare ne li occhi* la Vergine, a differenza della prossima occorrenza, nella quale Bernardo usa riguardo a Dio, la preposizione *verso*: «e drizzeremo li occhi al primo amore, / sì che, *guardando verso lui*, penètri / quant' è possibil per lo suo fulgore» (*Par.* XXXII 142-44), guardare *verso Dio*, non *in Dio* e poi, magari, cercar di penetrare, ma solo per quanto possibile, nel suo fulgore; ancora: *Purg.* V 58: «E io: Perché *ne' vostri visi guati*, / non riconosco alcun», guardare negli occhi, analogo, sintatticamente, a *Par.* X 1; *Purg.* XXXIII 73: «Guardaci ben! Ben son, ben son Beatrice» (= guarda qui, il mio viso, i miei occhi); istruttivo ai nostri fini anche *Rime* 60 5-8: «Degli occhi suoi gittava una lumiera, / la qual parea un spirito 'nfiammato; /e io ebbi tanto ardir, [*ch'*]*in la sua ciera / guarda'*, e vidi un a[n]giol figurato». Si tratta di una Donna angelicata: «in la sua ciera guarda'», stessa sintassi di *Par* X 1: il poeta parla, però, di *ardire* occorso per guardare negli occhi una tal donna. Possiamo inferire, dagli esempi addotti, che in Dante "guardare in" viene usato quando c'è sostanzialmente un rapporto tra pari. L'arcangelo Gabriele, pur essendo la Vergine «alta più che creatura» (*Par.* XXXIII 2) e superiore agli Angeli, non per natura ma per dignità, può guardarla negli occhi, San Tommaso, *S. th.* 3, q. 2 *ad 1mum*, proprio a proposito dell'Annunciazione da parte di Gabriele a Maria: «Mater Dei superior erat angelis quantum ad dignitatem ad quam divinitus eligebatur [cioè alla dignità di Madre di Dio]. Sed quantum ad statum praesentis vitae, inferior erat angelis [...] et ideo de divino conceptu per angelos instruenda erat».

Ed ecco inserirsi, già nella sintesi delle prime due terzine del canto X del *Paradiso*, l'uomo contemplante che poi, nella persona del lettore («Leva, dunque, lettore» 7), sarà il protagonista delle sette terzine successive: si veda: «esser non puote / sanza gustar di lui chi ciò rimira» 5-6). Il motivo esistenziale, esperienziale del contemplativo, s'inserisce in quello trinitario, secondo una costante della vita cristiana.

In queste due terzine iniziali, eccezionalmente dense e che costituiscono, oltre che una delle vette della poesia di tutti i tempi, uno splendido monumento della teologia e della mistica trinitaria, non soltanto del Medioevo, il motivo trinitario viene contempo-

raneamente riguardato all'interno (*in divinis*) e *ad extra* (nella creazione), così come già in Tommaso d'Aquino.[4]

---

[4] E proprio commentando un passo del *De Potentia* (II 6), Charles André Bernard ha scritto una pagina che possiamo prendere anche ad illustrazione di *Par.* X 1-6: «Quando san Tommaso si domanda se la potenza generatrice [cioè quella riguardante la generazione eterna della 2ª Persona] sia in Dio la stessa della potenza creatrice [cioè quella per mezzo della quale è stato creato l'universo] risponde: 'La potenza di generare e di creare è la stessa potenza se se ne considera l'entità, ma sono diverse secondo il loro rapporto ad atti diversi'. Considerata, infatti in quanto potenza generatrice *in divinis*, la potenza appartiene al Padre a titolo personale. Lo stesso ragionamento vale per la sapienza: considerata entitativamente essa appartiene alla natura divina, pur essendo però una proprietà del Verbo. Così pure, dato che i nomi di Dono e di Amore sono propri della terza Persona della Trinità, è normale che venga attribuito allo Spirito Santo tutto ciò che nell'opera ad extra testimonia del dono gratuito fatto da Dio». Si comprende perciò, conclude il Bernard, la costanza «nell'attribuire alle diverse Persone i diversi aspetti dell'opera di Dio *ad extra* e, di conseguenza, anche talune opere stesse: la creazione viene così attribuita al Padre e la santificazione allo Spirito Santo. Quanto all'incarnazione [...], anche se è opera delle tre Persone, sappiamo che unisce ipostaticamente l'umanità di Gesù al Figlio unico», CH. A. BERNARD, *Conoscenza e amore nella vita mistica*, in *La Mistica Fenomenologia e riflessione fenomenologica*, a c. di E. Ancilli e M. Paparozzi, 2 voll. Roma, Città Nuova Editrice 1984, vol. II, p. 303. Per la questione in san Bonaventura si veda la monografia di ÉTIENNE GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, tr. it., Milano, Jaka Book, 1995: «Se consideriamo [...] la dottrina di san Bonaventura, constatiamo che essa si accorda con quella di san Tommaso su [...] tesi essenziali, ma che essa suggerisce soprattutto alla mente, con una notevole insistenza, la fecondità dell'atto con cui Dio pone le idee. [...] La conoscenza che Dio possiede delle idee partecipa alla fecondità con cui il Padre genera il Verbo; di qui la sua [*scil.* di san Bonaventura] notevole insistenza a impiegare per le idee stesse il termine espressivo che caratterizza tradizionalmente la generazione del Verbo divino. È questo il motivo per cui san Bonaventura non ha esitato a spingere fino in fondo il paragone tra la sapienza divina e la fecondità naturale degli esseri creati quando un'immagine della Scrittura glie ne ha dato occasione: *in sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum quicquid est de universitate legum; omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu utero* [Gilson rimanda a *Hexaëmeron*, XX 5 (p. 156)]». Ma ecco il cuore della speculazione filosofica di Bonaventura in rapporto con quanto stiamo ora considerando, sempre dalla sintesi di Gilson: quando «il filosofo [cristiano] si eleva sino a Dio considerato come causa esemplare di tutte le cose; allora persegue un'opera che egli è il solo a perseguire, si situa in un terreno che non appartiene che a lui solo, [...] l'esemplarismo è il cuore della metafisica». Ma non basta un qualunque esemplarismo: «la ragione umana, quantunque ben diretta e tesa verso l'alto come era quella di Platone, può certamente cogliere la verità dell'esemplarismo, ma non

Del resto, il motivo trinitario (a parte la sua ricorrenza in tutta l'opera dantesca,[5] a incominciare dalla *Vita nova*) sembra costituire come una cifra di cui sono intessuti questi canti del Cielo del Sole, in maniera più esplicita nei seguenti luoghi: i Beati di questo Cielo vengono indicati come «la quarta famiglia / de l'alto Padre, che sempre la sazia, mostrando come spira e come figlia» (*Par.* X 49-50); «Lì si cantò non Bacco, non Peana, / ma tre persone in divina natura, / e in una persona essa e l'umana» (*Par.* XIII 25-27: in quest'ultimo verso si allude, evidentemente, al Mistero dell'Incarnazione, cfr. *Par*. XXXII 127-31: «Quella circulazion che sì concetta / pareva in te come lume reflesso, / da li occhi miei alquanto circunspetta, / dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta de la nostra effige»); e, poi:

> Ciò che non more e ciò che può morire
> non è se non splendor di quella idea
> che partorisce, amando, il nostro Sire;
> ché quella viva luce che sì mea
> dal suo lucente, che non si disuna
> da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,

---

scoprirne la radice nascosta o scrutarne la profondità. Per concepire come da un solo e stesso Dio, causa di tutte le cose, sempre identico a se stesso, ha potuto derivare liberamente la molteplicità delle creature, occorre seguire una via di cui la ragione naturale lasciata alle sue sole risorse non troverà mai l'entrata, e passare da una porta che è la dottrina del Verbo incarnato. Solo a partire di qui il pensiero scopre il vertice da cui si ordina naturalmente la verità delle cose, ma chi non conosce la porta non può passare, [...] "Horum hostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium; unde qui non habet hoc ostium, intrare non potest. Philosophi autem habent pro impossibili quae sunt summe vera, quia ostium est eis clausum"» (p. 141). E ancora: «La questione è sapere se Dio possieda le idee e la somiglianza, o se egli *sia* questa somiglianza e queste idee stesse» (p. 146). Inoltre: «Dio può innanzitutto pensarsi e, conoscendosi, esprime in sé, con un atto tutto interiore, il Figlio o Verbo eterno, che si trova ad essere la somiglianza del Padre, poiché risulta precisamente da un atto di conoscenza. Ma, proferito interiormente questo Verbo, Dio può esprimerne all'esterno una nuova somiglianza con segni che lo manifestino, e questi segni non saranno altro che le creature, parole in cui si esteriorizzano gli archetipi eternamente concepiti dal pensiero di Dio» (p. 145).

[5] Nella *Commedia* già in *Inf.* III è ben noto il riferimento chiaro alla Trinità: la porta dell'inferno dichiara di essere stata fatta da Essa: «Giustizia mosse il mio alto fattore, / fecemi la divina podestate, / la somma sapïenza e 'l primo amore» (*Inf.* III 4-7).

per sua bontate il suo raggiare aduna,
quasi specchiato in nove sussistenze,
etternalmente rimanendosi una.
Quindi discende a l'ultime potenze
giù d'atto in atto, tanto divenendo,
che più non fa che brevi contingenze;
e queste contingenze essere intendo
le cose generate, che produce
con seme e senza seme il ciel movendo
(*Par.* XIII 52-66),

dove, in un grandioso quadro, viene integrato il discorso di *Par*. X 1-6, luogo nel quale, come s'è accennato, si parlava, tra l'altro, dell'ordine dei corpi e delle sfere celesti, creato dal Padre guardando nel Figlio, idea ed esemplare anche di quell'ordine. In *Par*. XIII 52-66, cioè nei versi ora riportati, è tutta la creazione ad essere con ogni esplicitezza indicata, sempre nella prospettiva trinitaria: il Verbo, il Figlio, la Seconda Persona della Trinità, è l' «idea» partorita dal Padre («il nostro Sire») «amando» (in questa voce verbale è indicato lo Spirito Santo); e quest'idea come viva luce che s'irradia («mea») da Colui che la genera («il suo lucente»: qui il linguaggio «solare», particolarmente adatto al contesto, viene fornito proprio dal Simbolo Niceno «Lumen de Lumine»)[6] in modo tale da non disgiungersi

[6] Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate,* Lib. II cap I, 21: «non quidem minorem esse Filium, sed aequalem Patri, tamen ab illo hunc esse Deum de Deo, lumen de lumine. Filium quippe dicimus Deum de Deo: Patrem autem, Deum tantum; non, de Deo. Unde manifestum est quod Filius habeat alium de quo sit, et cui Filius sit; Pater autem non Filium de quo sit habeat, sed tantum cui Pater sit». La seconda Persona della Trinità è anche detta «arte»: cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS [?], *De cognitione verae vitae*, *PL* 40, Caput XIV: «*Quare Verbum. Verbi etimo*: Deus Verbum suum genuit, cum se ipsum cogitando dixit. Et quia totam mundi formam eadem cogitatione, ideo dicitur, quod omnia in Verbo suo fecerit: unde et de creatione mundi legitur, Ipse dixit, et facta sunt (Psal. XXXII, 9) . Nihil enim est aliud Filius vel Verbum Dei, quam cogitatio vel ars vel sapientia ejus. Nempe cum nos aliquam rem cogitamus, ipsius rei imaginem in cogitatione nostra formamus: sic Deus cum se ipsum cogitavit, similem sui per omnia imaginem formavit; et ideo hoc Verbum imago vel similitudo Dei dicitur, sed nihil aliud nisi eadem essentia exprimitur»; e, ancora: «CAPUT XV. *Qui res omnis creata in Verbo vita*. DISC. Quomodo dicitur, Omne quod factum sit, in ipso vita fuerit? Num lapides qui stolidi sunt, in verbo Dei vivunt? MAG. Omnis creatura trifarie subsistere dicitur: In Deo, in se ipsa, in nobis. In Deo vita immutabilis, in se ipsa substantia commutabilis, in

da essa e dalla terza Persona, si riflette nei nove cori delle Intelligenze angeliche e poi, da queste, fin giù nella scala degli esseri. E si veda, sempre in questi canti del Cielo del Sole:

> Quell'Uno e Due e Tre che sempre vive
> e regna sempre in Tre e 'n Due e 'n Uno
> non circunscritto, e tutto circunscrive,
> tre volte era cantato da ciascuno
> di quelli spirti con tal melodia,
> ch'ad ogne merto saria giusto muno.
> (*Par.* XIV 28-33)

---

nobis similitudo rerum imaginabilis. Verbi gratia, lapis in se ipso est substantia mutabilis, quia in calcem convertibilis, in nostra cogitatione similitudo lapidis, *in arte Dei* essentia interminabilis vitae durabilis. [...] *Verbum Dei nihil aliud est quam ars ejus, et ars nihil aliud est quam ipsa vita; et in hac cuncta immutabiliter permanebunt, quae in substantia sui mutabilia deficiunt*»; e così in altri luoghi del Santo Dottore di Ippona: *Sermo* 361, 16, *De lib. Arb.*, lib III, 15 42, *De civ. Dei* II 21 e XI 22 e 29. Si consideri quest'altro luogo agostiniano: «Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; [...] Terram vides; est in arte terra: coelum vides; est in arte coelum: solem et lunam vides; sunt et ista in arte: sed foris corpora sunt, in arte vita sunt», *In Ev. Joannis*, tract 1. E cfr. questi luoghi di Tommaso d'Aquino: *Super Col.*, cap. 1, l. 4 «*Deus omnia in sua sapientia dicitur facere,* [...]. *Haec autem forma et sapientia est verbum, et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari*, Gen. I: dixit, et facta sunt, quia in verbo suo aeterno creavit omnia ut fierent. [...] Apostolus etiam dicit quod omnia in Deo sunt»; *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 5: «Ad primum ergo dicendum, quod ratio principii effectivi appropriatur patri, sed *ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur filio, qui est sapientia et ars patris*»; *Super Sent.*, lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 *co.*: «Si autem comparetur voluntas ad aliquid sicut principium, hoc potest esse dupliciter: quia aut illud ad quod comparatur sicut principium dicit rationem principiandi; aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem spiritus sancti, qui procedit ut amor, in quo voluntas principiata omnia, scilicet creaturas, amore producit; *et secundum hunc modum etiam intellectus in Deo se habet ad generationem filii, qui procedit ut verbum et ars.* Si secundo modo, tunc principiatum voluntatis procedit a voluntate secundum voluntatis conditionem». Bonaventura, nel *Breviloquium*, Prologo, par. 3, parla dell'arte divina, cfr. Doctoris Seraphici S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*..., edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902. Di arte divina parla Dante: «"Filosofia", mi disse, "a chi la 'ntende, / nota, non pure in una sola parte, / come natura lo suo corso prende / *dal divino 'ntelletto e da sua arte*; / e se tu ben la tua Fisica note, / tu troverai, non dopo molte carte, / che l' arte vostra quella, quanto pote, / segue, come 'l maestro fa 'l discente; / sì che vostr' arte a Dio quasi è nepote» (*Inf.* XI 97-105). E si veda *Mon.* I III 2: «Et ad

Ma vi è anche una presenza, per allusione, al motivo trinitario nelle tre corone stesse dei Beati (la corona, a sua volta, è un simbolo solare): nel canto XII, 10-18, si paragona il prodursi della seconda corona di beati dalla prima al generarsi dell'arcobaleno esterno da quello interno, secondo una credenza del tempo; ma l'allusione al motivo teologico è chiarissima: l'eterna generazione del Figlio dal Padre; e l'arcobaleno ritorna nella descrizione della visione della Trinità nell'ultimo canto del Poema «come iri da iri parea reflesso» (*Par.* XXXIII 118); infine, la terza corona (*Par.* XIV 67-76): essa è «di

---

evidentiam eius quod queritur advertendum quod, quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique optimus ad quem universaliter genus humanum Deus ecternus *arte sua, que natura est*, in esse producit. Et hoc queritur hic tanquam principium inquisitionis directivum». Qui, nella parte che abbiamo posto in corsivo, apparirebbe un concetto più limitativo di «arte» in relazione con Dio: non la Seconda Persona della Trinità, ma la natura, ciò corrisponderebbe a *Inf.* XI dove si dice che l'arte (umana) a Dio quasi è nepote. Ma nel passo che citiamo più sotto tutto viene chiarito, *Mon*. II II 2-3: «Sciendum est igitur quod, quemadmodum ars in triplici gradu invenitur, in mente scilicet artificis, in organo et in materia formata per artem, sic et naturam in triplici gradu possumus intueri. Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est; deinde in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis ecterne in fluitantem materiam explicatur. Et quemadmodum, perfecto existente artifice atque optime organo se habente, si contingat peccatum in forma artis, materie tantum imputandum est, sic, cum Deus ultimum perfectionis actingat et instrumentum eius, quod celum est, nullum debite perfectionis patiatur defectum, ut ex hiis patet que de celo phylosophamur, restat quod quicquid in rebus inferioribus est peccatum, ex parte materie subiacentis peccatum sit et preter intentionem Dei naturantis et celi; et quod quicquid est in rebus inferioribus bonum, cum ab ipsa materia esse non possit, sola potentia existente, per prius ab artifice Deo sit et secundario *a celo, quod organum est artis divine, quam 'naturam' comuniter appellant*». In questo secondo brano della *Monarchia* risulta chiara la triplice distinzione fra l'Artefice, cioè Dio "naturante", il cielo, che riceve da Lui l'essere e le qualità, e le cose sottostanti formate di materia, dove può esservi difetto (*peccatum*), non dipendente da Dio né dal cielo. *Il cielo è l'organo dell'arte divina che vien denominato comunemente 'natura'*; questo chiarimento è fondamentale per il nostro discorso: la «natura» non è *sic et simpliciter* l'arte divina, ma l'organo di tale arte. L'arte è nella mente divina – anzi *è* la mente divina – e non vediamo alcun ostacolo affinché venga considerata sulla scia dell'interpretazione agostiniana e tomistica (ed anche bonaventuriana) come Seconda Persona della Trinità.

chiarezza pari» a quella delle due precedenti. Alla fine, Dante esclama: «Oh vero sfavillar del Santo Spiro!» (*Par.* XIV 76); e questa misteriosa corona, della quale non vengono nominate le anime componenti, allude, con ogni probabilità, proprio allo Spirito Santo (così che le due precedenti alluderebbero alle altre due Persone della Trinità). Del resto, il motivo dei cerchi (di ascendenza, forse anche qui, come nel finale del Poema, gioachimita) e dell'arcobaleno viene esplicitamente applicato alla Trinità nel canto XXXIII del *Paradiso.*

Ma ritorniamo, con una parafrasi, a *Par.* X 1-6: 'La prima Potenza (il Padre), inesprimibile mediante concetti umani, guardando nel Suo Figlio con l'Amore (lo Spirito Santo) che procede eternamente dall'Uno e dall'Altro, fece con così grande ordine i cieli rotanti, i quali prima nella mente delle Intelligenze motrici, poi nello spazio si muovono, che chi contempla tutto ciò non può non gustare di Essa prima Potenza'. Tre temi, qui, dunque: la Trinità (sia in sé che come creatrice), gli angeli («mente», le Intelligenze separate, motrici dei cieli, insieme con l'ordine delle sfere e dei corpi celesti) e l'uomo, mirabilmente inserito in questo contesto. L'uomo, partendo dalla contemplazione dell'ordine naturale, non può fare a meno di partecipare della gioia divina; opportunamente Pietro di Dante, nella prima redazione del suo *Commento*, allegava una serie di testi biblici e patristici: il *Salmo* 33, 9 «Gustate et videte quoniam suavis est Dominus»; il terzo Libro del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio, dove il filosofo invita a guardare l'immensità, la saldezza, la velocità del cielo e, finalmente, a smetterla di stare a rimirare le cose vili, con la precisazione che è mirabile il cielo non tanto per i motivi ora elencati, quanto per l'intima razionalità con la quale è retto, «Quod quidem caelum non his potius est, quam sua, qua regitur ratione, mirandum» (il luogo, peraltro, appare perfettamente corrispondente al motivo dell'«ordine» che governa i cieli e caratterizza le Intelligenze motrici, di cui *Par.* X 4-5); l'11° libro delle *Confessioni* di S. Agostino (e il 9°, al cap. 10) e il *De utilitate credendi* del medesimo Autore (XIII 34); finalmente, *Is* 40, 26: «levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec». Ed è, appunto, con quel «levate» che si collega il «leva» del v. 7:

Leva dunque, lettore, a l'alte rote
meco la vista, dritto a quella parte
dove l'un moto e l'altro si percuote;

e lì comincia a vagheggiar ne l'arte
di quel maestro che dentro a sé l'ama,
tanto che mai da lei l'occhio non parte.
Vedi come da indi si dirama
l'oblico cerchio che i pianeti porta,
per sodisfare al mondo che li chiama.
Che se la strada lor non fosse torta,
molta virtù nel ciel sarebbe in vano,
e quasi ogne potenza qua giù morta;
e se dal dritto più o men lontano
fosse 'l partire, assai sarebbe manco
e giù e sù de l'ordine mondano.
Or ti riman, lettor, sovra 'l tuo banco,
dietro pensando a ciò che si preliba,
s'esser vuoi lieto assai prima che stanco.
Messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba;
ché a sé torce tutta la mia cura
quella materia ond'io son fatto scriba.
(*Par.* X 7-27)

Il poeta invita il lettore ad alzare con lui («meco») lo sguardo verso i cieli (è da notare la presenza amorevole del poeta-guida nei confronti del lettore),[7] direttamente in quel punto della sfera celeste nel quale s'incontrano il moto diurno della stessa con quello annuo dei pianeti sull'equatore celeste e il piano dello zodiaco, cioè l'eclittica. I punti d'incontro, veramente, sono due, e cioè quello dell'equinozio di primavera e quello dell'equinozio d'autunno, ma Dante si riferisce ad uno solo di essi, come verrà chiarito più avanti (31-33), e cioè a quello dell'equinozio di primavera. Il poeta, inoltre, invita il lettore a «vagheggiare», cioè a non limitarsi a constatare razionalmente le perfezioni che Dio ha posto nei movimenti celesti, ma a contemplarle con amore, con partecipazione esistenziale ed esperienziale (questo concetto cercheremo di chiarire meglio più avanti): Dio stesso le ama e le guarda all'interno di Sé. Come si vede, Dante insiste, qui, sul motivo trinitario già presente nei primi versi

[7] Cfr. VINCENZO PLACELLA, *Gli «Appelli» di Dante: 'provocazione' accoglibile da parte del lettore moderno?*, in SILVIA FABRIZIO-COSTA, PAOLO GROSSI e LAURA SANNIA NOWÉ (ed),*"... che solo amore e luce ha per confine". Per Claudio Sensi (1951-2011)*, Leia, Université de Caen Vol. 27-2012, Bern, Peter Lang, 2012, pp. 17-34.

del canto: l'arte è il Verbo-Archetipo che il divino Artefice («maestro»), cioè il Padre, ama (e quest'Amore è lo Spirito Santo) all'interno della vita trinitaria, in un'eterna contemplazione («mai da lei l'occhio non parte» 12: corrispondente al «Guardando nel Suo Figlio» dell'attacco del canto). Per l'«arte» si veda anche *Inf.* XIX 10.

Il lettore è anche invitato a contemplare come dal punto dell'equinozio di primavera si stacca («si dirama» 13) il cerchio dello zodiaco in maniera tale, ossia con un'angolazione tale (noi sappiamo che essa è di 23° e 27' circa) da consentire che si eserciti in misura ottimale l'influsso dei pianeti sulla terra. Se, infatti, tale inclinazione fosse diversa, la vita sulla terra ne sarebbe compromessa (già aveva affrontato questo problema Aristotele nel *De generatione et corruptione*, 336 a-b e i commentatori trecenteschi del poema avevano illustrato le conseguenze negative, per la vita sulla terra, di una simile eventualità). Il lettore è ancora invitato (22-27) a rimeditare e a trarre tutte le conseguenze dalla materia che nei versi precedenti è appena delibata: anzi, questa è come una pietanza che il poeta ha posto innanzi al lettore; ora dovrà essere quest'ultimo a cibarsene e ad assimilarla. Egli, il poeta, deve andare avanti nell'esplicare quella materia di cui è «scriba» (qui torna il concetto, caro a Dante, dello *scriba Dei*, si pensi alla *Vita nova*,[8] applicato, nel Medioevo, oltre che agli autori biblici, in parte anche ai Padri della Chiesa).

In questa prima sezione del canto vien ribadito il motivo del *Caeli enarrant gloriam Dei* (*Ps* 18, 1), cioè il motivo, perenne nel Cristianesimo, della contemplazione dell'armonia, delle perfezioni del Creato, che porta alla conoscenza di Dio; si sa che esso sarà respinto con sdegno nell'àmbito della teologia della negatività da Lutero, il quale contrapporrà quella che egli definì *Theologia Crucis* alla *Theologia Gloriae* che, invece, attribuiva alla Chiesa medioevale; per il Riformatore, infatti, Dio è inconoscibile e si può cogliere, in qualche misura, soltanto attraverso il suo contrario: il male, il negativo, l'ignominia della Croce, appunto. Ma il tema della conoscenza di Dio attraverso le perfezioni del creato era stato sviluppato da S. Paolo, quando rimproverava ai Gentili di non aver voluto servirsi degli strumenti che Dio aveva offerto loro per farsi riconoscere, cioè la ragio-

---

[8] Cfr. V. PLACELLA, *«Guardando nel Suo Figlio...». Saggi di esegesi dantesca*, Napoli, Federico & Ardia, 1990, pp. 78 ss.

ne, e le perfezioni dell'universo (cfr. *Rm* 1, 18-22), e proprio ciò faceva notare polemicamente Erasmo da Rotterdam a Lutero, dal momento che il Riformatore dichiarava di fondare la propria teologia proprio su Paolo.[9]

L'itinerario cristiano dalle creature al Creatore, peraltro, non è qui proposto da Dante in una dimensione meramente intellettualistica, e non lo era nella tradizione a cui abbiam fatto riferimento: il contesto, invece, è di carattere esperienziale, come s'è visto commentando il «gustar» (6), il «vagheggiar» (10) e quel «preliba» (23), quel «lieto» (24), quel «ti ciba» (25). È un tipo d'itinerario proposto in maniera sistematica in un'opera celeberrima (a cui fa riferimento l'autore dell'*Epistola* a Cangrande), un'opera, il *De Gratia Contemplationis* o *Beniamin Maior*, scritta da un personaggio (Riccardo da San Vittore) che Dante incontra nel Cielo del Sole, all'interno della prima Ghirlanda di Beati, nel canto X. Occorre far riferimento anche agli altri scritti di Riccardo, in particolare al *Beniamin minor*. L'autore dell'*Epistola a Cangrande*, in effetti, parla di un *De contemplatione*, di Riccardo, a proposito del tema, di cui a *Par*. I 5-9, dell'impossibilità di riferire completamente la Visione: il Leclercq[10] vedeva, nel riferimento dell'*Epistola*, un'allusione a un brano del *Beniamin Minor*, opera nel cui titolo completo vi è anche la dicitura *De praeparatione animi ad contemplationem*; ma io trovo anche nel *Beniamin maior* un passo che fa al caso.[11] Ad ogni modo, i due luoghi si integrano a vicenda. Il *Beniamin maior*, presenta l'itinerario dell'uomo contemplativo (a partire, appunto, dalla considerazione della bellezza del creato, attraverso sei gradi, fino alla fruizione divina), come un percorso esperienziale, un gustare, appunto. E que-

---

[9] ERASMI ROTERODAMI *Hyperaspistes*, Lib. II, in DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia* [...] summa fide exacta studio et opera Johannis Clerici [...] in decem tomos distincta [...] cum indicibus totius operis copiosissimis [...] Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri Vander, 1703-1706, t. X, coll. 1488 ss., in part. 1492.

[10] Cfr. JEAN LECLERCQ, *Riccardo da San Vittore*, in *ED* III. Per concetti dell'ordine semantico di *suavitas*, *dulcedo*, *cibus*, *gustus*, *gustare*, ecc. nella mistica vittorina e bernardiana si può vedere ancora utilmente M. COLOMBO, *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia 1987, pp. 73-89.

[11] Il brano a cui faccio riferimento si trova nel *Beniamin Maior*, lib. V, cap I: «Notandum quoque quod quidam ea quae per mentis alienationem conspiciunt ad semetipsos reversi juxta commune animi statum nullo modo capere vel recolligere possunt» (*PL* CXCVI col. 169).

sto gustare si trova in tutti e sei i gradi («genera»), anche nel più basso, quello per i principianti, dice Riccardo.[12]

Da tutto questo ci sembra di poter trarre una chiave di lettura non soltanto del canto X del *Paradiso*, ma dell'intera *Commedia*: una concretezza esperienziale che viene a questi passi ed all'intero poema dal mettersi dal punto di vista della contemplazione. Purtroppo, fra i moderni letterati in genere ed anche fra i dantisti vigono alcuni luoghi comuni sul concetto di contemplazione; c'è addirittura il timore che parlare di contemplazione, a proposito di Dante, possa sminuire la caratteristica di razionalità che è propria del Sommo Poeta e anche la gelosa tutela della propria individualità che verrebbe, secondo questi timori, compromessa dall'annullamento mistico (dimenticando, ad esempio, che un Ordine eminentemente intellettuale, quale è quello domenicano, ha sempre dato un particolarissimo spazio alla contemplazione). Questi problemi vengono ad essere complicati anche dalla famosa questione della «visione» dantesca, alla quale, com'è noto, alcuni studiosi recenti prestano rinnovata attenzione, e della «fictio». Per queste ultime questioni qui basterà distinguerle da quelle riguardanti la contemplazione e ricordare che i maestri della spiritualità cristiana parlano di diversi gradi di contemplazione (lo vediamo, ad es., in Riccardo);[13] anzi essi hanno sem-

---

[12] Formidabile modello per le 'ascensioni' dell'anima a Dio, secondo la terminologia agostiniana adottata da Bonaventura, sarà stato, per Dante, lo stesso santo di Bagnoregio con il diffusissimo *Itinerarium mentis in Deum.* Puntuali riscontri, ad esempio, del canto XXXIII del *Paradiso* con questo scritto di Bonaventura sono additati da ÉTIENNE GILSON nella sua fondamentale opera *La filosofia di san Bonaventura*, cit., (originale Parigi, Vrin 1978^2), p. 426 ss., in nota. Sarebbe opportuno un nuovo studio sistematico su Dante e san Bonaventura.

[13] I sei «genera» dell'itinerario riccardiano a Dio vengono, com'è noto, classificati dal grande mistico in tre gruppi, ciascuno dei quali comprende due 'generi': il primo gruppo è all'insegna dell'*imaginatio* e comprende i primi due generi: il secondo, all'insegna della *ratio*, comprende il 3° e i1 4° genere; il terzo gruppo, all'insegna dell'*intelligentia*, comprende il 5° e il 6° genere: «Primum [...] contemplationis genus est in consideratione et admiratione rerum corporalium in omnibus eis quae per quinque sensus corporeos ingrediuntur ad animum [...]» (*Ben. Maior*., in *PL* CXCVI, col. 79). «Ad hoc [...] contemplationis genus pertinet omnis admiratio Creatoris quae surgit ex consideratione rerum corporalium». A suggello delle sue considerazioni sul primo gruppo comprendente i due primi «genera» della contemplazione Riccardo annota, citando il *Salmo* 91, 6: «Quam magnificata sunt

pre indicato anche attività spirituali meno elevate della *contemplatio*, quali la *meditatio* di cui lo stesso Riccardo: «Unam materiam aliter per cogitationem intuemus, aliter per meditationem rimamur, atque aliter per contemplationem miramur»; «cogitatio est sine labore et fructu. In meditatione est labor cum fructu». Infine, la contemplazione è «sine labore», senza fatica (è la libertà della contem-

---

opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti». «Senza dubbio – prosegue Riccardo, del cui testo offriamo qui una nostra traduzione – erano mirabili le cose che vide chi così esclamava. Aveva visto certamente cose meravigliose e abissali e traeva sapienza dall'invisibile colui che avvertì che tutto è stato creato nella sapienza. [...] Sforziamoci anche noi, per quanto possiamo, perché appaiano anche a noi le opere di Dio come tutte fatte nella Sapienza». Il secondo genere della contemplazione consiste nello scoprire la razionalità che sottostà alla realtà visibile («in assignanda rerum visibilium ratione», col. 88 B). Qui incontriamo un passo straordinariamente illuminante ai fini dell'esegesi di *Par.* X 16-21 (laddove Dante invita il lettore a considerare le conseguenze di una inclinazione del piano dell'eclittica rispetto a quello dell'equatore celeste diversa da quella preordinata da Dio): dice Riccardo (ancora traduzione nostra): «Nel mentre chi contempla indaga con profonda riflessione il modo di essere delle realtà visibili, non soltanto le pone davanti alla propria riflessione con un ordine diverso da quello secondo il quale le aveva trovate attraverso il senso, ma spesso trova utile raffigurarsele anche sotto un'altra forma. Infatti tanto più rapidamente scopre la ragione per cui quelle realtà dovevano essere fatte e ordinate proprio così come sono, nella misura in cui vede i mali che conseguirebbero se esse fossero altrimenti ordinate. E così come nel precedente genere di contemplazione l'immaginazione trae dietro di sé la ragione, così in questo secondo la ragione fa muovere e dispone l'immaginazione» (coll. 88 B e 89 C). Il terzo genere della contemplazione si fonda, secondo Riccardo, sulla considerazione (tramite la ragione, ma con l'ausilio dell'immaginazione) delle invisibili perfezioni di Dio a partire dalle perfezioni delle realtà visibili («contemplantis animus ad invisibilia comprehendenda ex rerum visibilium similitudine non parum adjuvatur» col. 90 B). Con questo genere di contemplazione, nota Riccardo, la Sapienza divina incomincia a procurare, davanti agli occhi del contemplante, «quoddam mirae visionis praeludium»: l'anima incomincia a spiccare il volo dalla terra. Ora, nei versi di *Par.* X che stiamo esaminando (7-27), almeno a questo grado di contemplazione è invitato il lettore a salire: «e lì comincia a vagheggiar ne l'arte / di quel maestro che dentro a sé l'ama / tanto che mai da lei l'occhio non parte» (10-12): abbiamo notato che qui «arte» probabilmente si riferisce alla Seconda Persona della Trinità. Il quarto genere di contemplazione, secondo Riccardo, si fonda sulla ragione soltanto (senza l'aiuto dell'immaginazione, che è collegata ai sensi), sulla conoscenza della nostra vita interiore («invisibilia nostra») fino ad arrivare alla conoscenza delle intelligenze angeliche; il quinto ed il sesto genere di contemplazione, fondati sull'*intelligentia*, riguardano direttamente la realtà divina così come possiamo conoscerla esclusivamente tramite la Rivelazione: più in particolare, il quinto genere riguarda le verità rivelate sulla natura della Divinità che sono,

plazione, sottolineata, in séguito, anche da S. Teresa di Avila per i gradi più alti di essa), «cum fructu». Ma questo "frutto" (siamo sempre nell'àmbito semantico del «gustare», dell'assaporare, del «fruire») si ricava anche nella *meditatio*, sia pur con fatica. Bernardo parla di «consideratio», dedicando ad essa un'operetta, ricordata anche dall'autore dell'*Epistola* a Cangrande della Scala: secondo il mistico

---

sì, al di sopra della ragione, ma che si accordano senza difficoltà con essa; il sesto genere, invece, riguarda quelle verità rivelate sulla Divinità che non soltanto sono al di sopra della ragione, ma che, a prima vista, sembrano essere al di là, se non addirittura contro la ragione (il mistero della Trinità). Ma la contemplazione di questo mistero è oggetto, come abbiamo sottolineato, delle prime due terzine del canto che stiamo esaminando, sicché l'attacco del canto procede veramente a partire dall'alto (dal contesto, e dalle considerazioni sin qui fatte, questo, in sostanza, il significato dell'«a longe» di Pietro di Dante), dal genere (se vogliamo seguire lo schema di Riccardo da S. Vittore), più alto, il sesto, scendendo poi (4) al quarto per quel che concerne le realtà angeliche e (5-6) quelle umane; i primi tre generi, infine sono rappresentati nei versi 4 e 5 laddove si parla delle perfezioni dell'universo. Va rilevato che, secondo Riccardo, si arriva al 5° e 6° genere della contemplazione quando si lascia l'*inspectio* della Divinità e si raggiunge l'*agnitio* di essa: ma l'*agnitio*, sempre secondo Riccardo, può anche essere conseguita senza l'*excessus mentis* (il quale ultimo, d'altra parte, prosegue Riccardo, può essere presente anche nei primi quattro generi). A tal proposito mi sembra opportuno aggiungere un riferimento alla spiritualità francescana: nella *Vita prima* di Tommaso da Celano, par. 81, si parla di «estasi» di S. Francesco davanti alla natura, con un passaggio immediato dalla contemplazione della natura, a quella del suo Creatore. Così nella *Vita seconda*, 165 e nella *Leggenda Maggiore* di S. Bonaventura da Bagnoregio, cap. IX, par. 1. Insomma, tutti, secondo Riccardo, sono chiamati alla contemplazione, e anche nei più alti gradi, pur non potendo tutti fruire della visione. E la posizione di Dante mi sembra sempre coerente: egli pur parlando della visione ricevuta, non a raggiungere questa esorta i suoi lettori (ché anzi protesta continuamente che tale visione è stato un dono gratuito per lui, in vista di fini particolari di Dio), bensì, come stiamo cercando di sottolineare in queste nostre considerazioni, a «gustare» le cose divine, alla meditazione, cioè, ed alla contemplazione. Torniamo all'invito dantesco a considerare nei particolari le conseguenze sulla vita terrestre di una diversa inclinazione dello Zodiaco, e in connessione proprio con quest'invito (si ricordi il 2° genere di contemplazione di cui Riccardo da S. Vittore), a contemplare la bellezza dell'ordine che Dio ha messo nelle cose e ad avviarsi, così, al 3° genere di contemplazione di Riccardo. A proposito del quale genere il grande mistico scrive, col. 91: «Incipit [...] demum quoddam mirae visionis praeludium ante intuentis aspectum formare, et sicut aquila provocans ad volandum pullos suos assiduo revelationum suarum evolatu et revolatu, seipsam in diversa rapere, et contemplantis animum ad volandi desiderium primo inflammare, et quandoque ad plenum volatum perfecte informare» (applicando quest'ultima similitudine all'orante, vi è l'invito ad una contemplazione più alta).

di Chiaravalle, la contemplazione riguarda la certezza, la considerazione la ricerca. Il Santo, però, aggiunge che spesso i due termini vengono usati come sinonimi: del resto, l'uso di *consideratio* al posto di *contemplatio* ricorre più volte nello stesso Riccardo e, a proposito di quest'ultimo, Dante afferma che «a considerar fu più che viro» (*Par.* X 132). E sempre a proposito di vita mistica come «gustare», avvertire in sé gli effetti della Grazia, scrive J. Leclercq parlando di un mistico dell'XI secolo, Giovanni di Fécamp: «La vita mistica è la vita della grazia. Non è mistico colui nel quale la grazia agisce, ma colui che ha coscienza che la grazia agisce in lui».[14]

In definitiva, chi prescinde dall'esistenza dell'attitudine (indicata dai maestri della spiritualità, specialmente medievale) propria della meditazione e della contemplazione cristiane, a «vedere», «gustare», «considerare» le realtà visibili ed invisibili con intensa e gioiosa partecipazione, con una capacità di rendersele presenti (si pensi all'esito che una tale attitudine avrà negli *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio di Loyola), si preclude la possibilità di capire il viaggio itinerale di Dante inteso come esperienza concreta, esistenziale (indipendentemente dalla questione della «visione»).

Lo ministro maggior de la natura,
che del valor del ciel lo mondo imprenta
e col suo lume il tempo ne misura,
con quella parte che sù si rammenta
congiunto, si girava per le spire
in che più tosto ognora s'appresenta;
e io era con lui; ma del salire
non m'accors'io, se non com'uom s'accorge,
anzi 'l primo pensier, del suo venire.
È Bëatrice quella che sì scorge
di bene in meglio, sì subitamente
che l'atto suo per tempo non si sporge.
Quant'esser convenia da sé lucente
quel ch'era dentro al sol dov'io entra'mi,
non per color, ma per lume parvente!

[14] Cf. JEAN LECLERCQ, *Un maître de la vie spirituelle au XI*[e] *siècle. Jean de Fécamp*, cit. da E. ANCILLI, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione fenomenologica*, a c. di E. Ancilli e M. Paparozzi, 2 voll, Roma, Città Nuova Editrice, 1984.

Perch'io lo 'ngegno e l'arte e l'uso chiami,
sì nol direi che mai s'imaginasse;
ma creder puossi e di veder si brami.
E se le fantasie nostre son basse
a tanta altezza, non è maraviglia;
ché sopra 'l sol non fu occhio ch'andasse.
Tal era quivi la quarta famiglia
de l'alto Padre, che sempre la sazia,
mostrando come spira e come figlia.
E Bëatrice cominciò: «Ringrazia,
ringrazia il Sol de li angeli, ch'a questo
sensibil t'ha levato per sua grazia».
Cor di mortal non fu mai sì digesto
a divozione e a rendersi a Dio
con tutto 'l suo gradir cotanto presto,
come a quelle parole mi fec'io;
e sì tutto 'l mio amore in lui si mise,
che Bëatrice eclissò nell'oblio.
Non le dispiacque, ma sì se ne rise,
che lo splendor de li occhi suoi ridenti
mia mente unita in più cose divise.
(*Par.* X 28-63)

I primi 27 versi del canto possono essere considerati come una necessaria preparazione all'eccezionale evento dell'entrata di Dante nel cielo del Sole. Di qui il tono alto che li caratterizza, anche perché, come s'è visto, costituiscono preludio alla nuova fase dell'ascesa ai cieli più alti, fuori del cono d'ombra proiettato dalla terra. E quest'innalzamento di stile corrisponde perfettamente a quello della seconda Cantica, laddove Dante passa dall'Antipurgatorio al Purgatorio vero e proprio («Lettor, tu vedi ben com'io innalzo / la mia matera» *Purg.* IX 70-71).

Il Sole, nell'astronomia dantesca, svolge un ruolo primario: esso è il corpo più luminoso dell'universo, anzi, illumina tutti gli altri corpi celesti; gli altri pianeti («pianeta», in quanto «errante» era considerato il Sole) e le stelle fisse. Soltanto la luna è dotata, nel sistema dantesco, di una sia pur flebile luce propria: in base a questa, Dante, nella *Monarchia* (III IV 17 ss.), trova un motivo in più per confutare la tesi teocratica che vedeva nei *duo luminaria magna* del *Genesi* un Sole-Sommo Pontefice che illuminerebbe una Luna-Imperato-

re sprovvista di ogni autonoma luce (con le note conseguenze che da una simile posizione si ricavavano).

Ricchissima era la simbologia solare. Il sole era simbolo di Dio: si pensi al «de Te, Altissimu, porta significazione» del *Cantico* di San Francesco. In uno splendido passo del *Convivio* (III XII 7) Dante scriveva: «Nullo sensibile in tutto il mondo è più degno di farsi essemplo di Dio che 'l sole. Lo quale di sensibile luce sé prima e poi tutte le corpora celestiali e le elementali allumina». Il Sole, poi, rappresenta Dio anche nella mistica. Simboleggiava il Cristo, tra l'altro, come *Sol oriens* e *Sol occidens*: nell'XI del *Paradiso* l'immagine cristologica del *sol Oriens* viene applicata a quel perfetto imitatore di Cristo che fu San Francesco d'Assisi, mentre nel XII canto l'immagine del *sol occidens* viene usata per l'altro imitatore di Cristo, Domenico. Ancora, il Sole simboleggiava la biblica Sapienza di Dio (che nell'àmbito neo testamentario viene assimilata alla Seconda Persona della Trinità, il Verbo): e Salomone, nel Medioevo considerato autore dei *Libri Sapienziali*, è la luce più fulgida della prima Corona dei Beati. L'astro del giorno simboleggiava, ancora, la Grazia. «Lo ministro maggior de la Natura» (28), dunque, cioè il Sole, il quale trasmette nel mondo sublunare le influenze dei Cieli e scandisce per noi le ore del giorno, si trovava allora in congiunzione col Segno dell'Ariete («con quella parte che sù si rammenta / congiunto» 31-32), cioè si trovava al punto dell'equinozio di primavera e saliva verso il Tropico del Cancro seguendo un movimento a spirale, «spire» (32), che è risultante della composizione del movimento diurno (da Oriente ad Occidente) trasmesso dal Primo Mobile ai cieli sottostanti e del movimento annuo del Sole lungo lo Zodiaco. Con una splendida espressione Dante dice di aver raggiunto il Sole senza accorgersene: «e io era con lui; ma del salire / non m'accors'io se non com'uom s'accorge, / anzi 'l primo pensier, del suo venire» (34-36): il «primo pensiero» è il pensiero improvviso, non preceduto da una concatenazione di passaggi razionali; nella mistica, anche successiva, esso avrà molta importanza: si pensi agli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola. Beatrice, infatti, guidava Dante in maniera tale che la sua azione non era misurabile col tempo: allusione ai movimenti della Grazia, che sono imprevedibili.

L'accenno di Dante alla congiunzione del Sole con il segno dell'Ariete (31-33), il segno nel quale il sole stesso si trovava, secondo una credenza accolta dal Poeta, quando il mondo fu creato, non è

casuale all'inizio di questa nuova e più alta fase del viaggio di Dante: già questo pensiero aveva infuso coraggio al pellegrino all'inizio della sua esperienza («e 'l sol montava 'n sù con quelle stelle / ch'eran con lui quando l'amor divino / mosse di prima quelle cose belle» *Inf.* I 38-40). Era come un caricarsi, tornando alle origini, quando il mondo non era ancora contaminato dalla presenza del male.

E qui il poeta fa un'allusione alla luce spirituale che vince quella dello stesso sole: tale luce è quella di Beatrice (se si accoglie la lezione seguita dai commentatori antichi); oppure è quella delle anime del Cielo del Sole, se seguiamo, come abbiamo fatto, la lezione, con la conseguente interpretazione, accolta dal Petrocchi. Il problema riguarda, com'è noto, i vv. 37-42, Petrocchi difende la propria lezione, tra l'altro, con argomenti di ordine sintattico. Ad ogni modo, anche se il Poeta con i vv. 37-42: intendesse riferirsi al fulgore di Beatrice, con «Tal era [...] la quarta famiglia / de l'alto Padre» (49-50) estenderebbe a tutti gli spiriti del Cielo del Sole le caratteristiche di cui sopra. Per il motivo degli spiriti più luminosi del sole (40-48) rinvierei al *Libro della Sapienza*: «Essa [la Sapienza] è più bella del sole e supera ogni costellazione di astri, è al di sopra di ogni ordine di stelle e, paragonata alla luce, è superiore» (*Sap* 7, 29).

Io vidi più folgór' vivi e vincenti
far di noi centro e di sé far corona,
più dolci in voce che in vista lucenti:
così cinger la figlia di Latona
vedem talvolta, quando l'aere è pregno,
sì che ritenga il fil che fa la zona.
Ne la corte del cielo, ond'io rivegno,
si trovan molte gioie care e belle
tanto che non si posson trar del regno;
e 'l canto di quei lumi era di quelle;
chi non s'impenna sì che là sù voli,
dal muto aspetti quindi le novelle.
Poi, sì cantando, quelli ardenti soli
si fuor girati intorno a noi tre volte,
come stelle vicine a' fermi poli,
donne mi parver, non da ballo sciolte,
ma che s'arrestin tacite, ascoltando
fin che le nòve note hanno ricolte.

(*Par.* X 64-81)

Dante vede spiriti, sotto forma di vive luci, tutte vincenti quella del sole (come già faceva quella di Beatrice), disporsi intorno a lui ed alla sua donna, come una corona, una ghirlanda, simile a quella cintura luminosa che si forma talvolta intorno alla luna a causa di vapori che trattengono i raggi solari. A queste immagini luminose, come spesso nel *Paradiso* dantesco, si aggiungono immagini acustiche: dei canti che, con la loro dolcezza, superavano la stessa luminosità di quelle anime. E quel canto, annota Dante, fa parte di quelle esperienze mistiche che è impossibile riferire (è una di quelle pietre preziose, « gioie care e belle», che non si possono sottrarre, «trar», dal «regno»). Il motivo dell'impossibilità di riferire alcuni elementi della visione, o perché sono tali che la memoria non può ritenerli o perché sono non descrivibili da lingua umana, motivo ricorrente nel *Paradiso*, è ribadito nell'*Epistola* a Cangrande della Scala sull'autorità di testi biblici e teologici (cioè, per quanto riguarda questi ultimi, oltre al *De quantitate animae* di Agostino, il *De consideratione* di Bernardo e il *De Gratia contemplationis* o *Beniamin maior* di Riccardo da San Vittore, uno dei personaggi di questo canto X, appunto): «chi non s'impenna sì che là su voli, / dal muto aspetti quindi le novelle» (74-75). Formidabile questo continuo intervento di Dante poeta nel richiamare l'impegno attivo del lettore, mai considerato come meramente ricettivo, ma visto lì, vivo, con i suoi problemi esistenziali e spirituali: più che mai in questi appelli o esortazioni o avvisi al lettore, la *Commedia* mostra di essere quell'opera di «filosofia morale», cioè mirante alla pratica, alla trasformazione, alla salvezza di chi la legge, com'è detto nell'*Epistola* a Cangrande (al cap. 16). Nell'avviso che ora stiamo considerando, Dante vuol certamente dire che, data l'impossibilità dell'autore di riferire compiutamente su quella esperienza, il lettore aspetti di rifarla quando andrà in Paradiso: ma, con altrettanta certezza, vuol essere, come tanti altri, un invito alla contemplazione (quell'«impennarsi» per volare là sù), contemplazione dovuta, sì, nelle sue vette, ad una grazia speciale, ma che, secondo gli stessi mistici medievali, poteva essere aiutata dall'impegno costante dell'uomo.

È stata notata dagli studiosi, come già s'è visto, la simbologia solare del motivo della ghirlanda (uno dei simboli del sole era costituito da una circonferenza con un punto al centro: qui la circonferenza è rappresentata dalla corona e il punto da Dante e Beatrice); simbologia solare anche nella danza. Si noti l'uso metaforico del

termine «sole»: «quelli ardenti soli» (76), riferito agli spiriti che formano la ghirlanda; ciò dopo l'uso metaforico, allora in riferimento a Dio, dello stesso termine: «il Sol delli angeli» (53). Si noti, inoltre, l'alta concentrazione del termine «sole», in accezione propria e metaforica in questi versi, dal v. 41, dove per la prima volta viene usato in questo canto «sol dov'io entra'mi», al v. 48 «sopra 'l sol non fu occhio ch'andasse», al v. 53 «Ringrazia, / ringrazia il Sol delli angeli», al v. 76 «quelli ardenti soli».

Il pellegrino Dante ode una voce che proviene da una delle luci che formano la ghirlanda:

E dentro a l'un senti' cominciar: «Quando
lo raggio de la grazia, onde s'accende
verace amore e che poi cresce amando,
multiplicato in te tanto resplende
che ti conduce sù per quella scala
u' sanza risalir nessun discende;
qual ti negasse il vin de la sua fiala
per la tua sete, in libertà non fôra
se non com'acqua ch'al mar non si cala.
Tu vuo' saper di quai piante s'infiora
questa ghirlanda che 'ntorno vagheggia
la bella donna ch'al ciel t'avvalora.
Io fui de li agni de la santa greggia
che Domenico mena per cammino
u' ben s'impingua se non si vaneggia.
Questi che m'è a destra più vicino,
frate e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Cologna, e io Thomas d'Aquino.
Se sì di tutti li altri esser vuo' certo,
di retro al mio parlar ten vien col viso
girando sù per lo beato serto.
Quell'altro fiammeggiare esce del riso
di Grazïan, che l'uno e l'altro foro
aiutò sì che piace in paradiso.
L'altro ch'appresso addorna il nostro coro,
quel Pietro fu che con la poverella
offerse a Santa Chiesa suo tesoro.
La quinta luce, ch'è tra noi più bella,
spira di tale amor, che tutto 'l mondo
là giù ne gola di saper novella:

entro v'è l'alta mente u' sì profondo
saver fu messo, che, se 'l vero è vero,
a veder tanto non surse il secondo.
Appresso vedi il lume di quel cero
che giù in carne più a dentro vide
l'angelica natura e 'l ministero.
Ne l'altra piccioletta luce ride
quello avvocato de' tempi cristiani
del cui latino Augustin si provide.
Or se tu l'occhio de la mente trani
di luce in luce dietro a le mie lode,
già de l'ottava con sete rimani.
Per vedere ogne ben dentro vi gode
l'anima santa che 'l mondo fallace
fa manifesto a chi di lei ben ode.
Lo corpo ond'ella fu cacciata giace
giuso in Cieldauro; ed essa da martiro
e da essilio venne a questa pace.
Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro
d'Isidoro, di Beda e di Riccardo,
che a considerar fu più che viro.
Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:
essa è la luce etterna di Sigieri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
silogizzò invidïosi veri».

(*Par.* X 83-138)

Il contesto è estremamente forte, intenso, luminoso, fin dal v. 64. Il tripudio e la festa sono sottolineati dal ritmo: in particolare, da un'abbondanza di endecasillabi con accenti su 4ª 7ª e 10ª. Ebbi modo di scrivere che sarebbe molto utile uno studio circa l'intensità della presenza dei personaggi della *Commedia* non in dipendenza quantitativa rispetto al numero dei versi ad essi dedicati (si pensi ad esempio a Pia dei Tolomei) e, addirittura, indipendentemente dal fatto che parlino o meno (è il caso, qui, proprio di Sigieri di Brabante). A questo punto occorrerebbe cercar di capire meglio come si possono classificare (se si possono compiutamente) gli spiriti di questi canti del cielo del Sole; in particolare gli spiriti della prima ghirlanda. Pietro di Dante dice che nel canto X si trovano «umbrae scien-

tificorum»: questi «scientifici», infatti, furono segnati dall'influsso del cielo del Sole, in quanto, aggiunge Pietro, i pagani ritenevano che il Sole fosse il dio della scienza per il fatto che esso «in fetu nostro influit vitam animalem et sensitivam». E Benvenuto Rambaldi da Imola dice che, come il sole è il più grande e luminoso dei corpi celesti, ed illumina gli altri, così nel suo Cielo si trovano i più grandi e luminosi ingegni, i quali illuminano gli altri. In questo cielo, infatti, prosegue Benvenuto, «sunt excellentissimi doctores supereminentes et illustrantes ecclesiam Dei». In effetti, gli spiriti che Dante incontra nel cielo del Sole, sia quelli della prima che della seconda ghirlanda, sono, se non tutti di Dottori della Chiesa, di persone che hanno portato un contributo, col loro sapere, alla dottrina della Fede (soltanto Sigieri merita discorso a parte); inoltre, anche se l'«avvocato dei tempi cristiani / del cui latino Augustin si provide» (118-20), fosse il grammatico Mario Vittorino della cui traduzione latina dei *Dialoghi* platonici si avvalse Agostino (ma non è certo che si tratti di Mario Vittorino, come subito vedremo), il suo ufficio umile d'intermediario sarebbe sempre qui visto in funzione dell'uso che ne fece Agostino: così come il grammatico Elio Donato, presente nella seconda Corona, è visto in relazione con Girolamo, e cioè con la traduzione latina della *Bibbia* e con le opere del grande Dottore, cfr. *Par*. XII 137. In effetti, per quanto riguarda il titolo di «avvocato dei tempi cristiani» mi sembra, come già al Forti, che esso, piuttosto solenne, convenga più all'opera di Orosio il quale negli *Historiarum libri* VII *adversos Paganos* documentò, su richiesta di Agostino intento a preparare il *De Civitate Dei*, che vi erano state più sciagure e mali nel mondo prima, che non all'epoca dei Cristiani: di qui, «avvocato», nel senso di «difensore dei tempi cristiani» (genitivo oggettivo). Meno convincente un riferimento alla professione di Mario Vittorino (che bisogno ci sarebbe stato di specificare che era un «avvocato» vissuto nei tempi cristiani?). Il sapere di queste anime, dunque, è caratterizzato dal suo riferirsi alla Chiesa, al Cristianesimo: Salomone, anche se in questo contesto non viene detto esplicitamente, era considerato l'autore dei *Libri* sapienziali della *Bibbia* e come tale esplicitamente lo indica Dante nel *Convivio*: come autore del *Libro dei Proverbi* (*Conv.* III XI 12 e XIV 7; *Conv.* IV V 2, VII 9 e 13, XII 8, XV 13, XXIV 14 e 16, XXV 2; cfr. *Mon*. III I 3); come autore del *Libro della Sapienza* (*Conv*. IV XII 8), dell'*Ecclesiaste* (*Conv*. II V l0, IV XV 7 e XVI 5) e come autore del *Cantico dei Cantici* (*Conv.* II

v 5 e xiv 20). Un sapere non ozioso né fine a se stesso quello del Salomone dantesco, ma umilmente e costruttivamente conscio del proprio limite e del proprio àmbito: il sapere di Salomone, dirà Tommaso, è limitato al suo ufficio di re:

> [...] el fu re, che chiese senno
> acciò che re sufficïente fosse;
> non per sapere il numero in che enno
> li motor' di qua sù, o se *necesse*
> con contingente mai *necesse* fenno;
> non, *si est dare primum motum esse*,
> o se del mezzo cerchio far si puote
> trïangol sì ch'un retto non avesse.
> (*Par.* xiii 95-102)

Tutte cose, queste, che hanno valore se chi ad esse dedica la vita lo fa all'interno di un progetto preciso di servizio, stando al proprio posto. Salomone si attenne a tale criterio nel chiedere a Dio non la conoscenza delle cose ora elencate, utili all'interno di altre vocazioni, ma la sapienza per governare il suo popolo.

Così, l'elogio di Graziano, il quale «l'uno e l'altro foro / aiutò sì che piace in Paradiso» (104-105), è un elogio per il contributo apportato da Graziano nel fondare, praticamente, col suo *Decretum* il diritto canonico: contributo di chiarezza, di distinzione di ordini e di competenze; contributo alla verità, e non strumentale, non vòlto, ad esempio, al guadagno. Si veda l'attacco del canto xi: «O insensata cura de' mortali, / [...] / Chi dietro a *iura* e chi ad amforismi / sen giva, e chi seguendo sacerdozio, / e chi regnar per forza o per sofismi / e chi rubare, e chi civil negozio» ecc., dove, oltre che la controfigura in negativo di Graziano, con quegli studi giuridici, «*iura*», seguìti evidentemente per mero guadagno, c'è anche la controfigura di Salomone, «regnar per forza e per sofismi», e anche degli ecclesiastici presenti nel canto x: Tommaso, Alberto, Graziano stesso, Pietro Lombardo, Isidoro di Siviglia, Beda, Riccardo da S. Vittore. E si veda anche nel xii dove, tratteggiando la formazione della sapienza di Domenico, Bonaventura afferma che il santo spagnolo «Non per lo mondo, per cui mo s'affanna / di retro ad Ostïense [proprio un decretalista!] e a Taddeo, / ma per amor de la verace manna / in picciol tempo gran dottor si feo» (*Par.* xii 82-85): qui i decretalisti vengono colpiti non per il diritto canonico in sé (che viene elogiato

in Graziano) ma per gli eccessi a cui esso è pervenuto per opera di frati avidi di gloria mondana.

La quinta luce è la più bella: proprio un re è la luce più bella (ma Salomone, come abbiamo già sottolineato, era anche considerato, nel Medioevo e da Dante, l'autore dei *Libri Sapienziali* della *Bibbia*): è anche una risposta di Dante al lungo dubbio medievale circa la sorte eterna del re sapiente, il quale peccò e tralignò negli ultimi anni della sua vita. La spiegazione di «La quinta luce, ch'è tra noi più bella, / spira di tale amor, che tutto 'l mondo / là giù ne gola di saper novella» (109-11) può essere quella che propongo: 'l'anima di Salomone emana («spira» è un verbo, qui, di significato olfattivo) un amore di tale natura e qualità (qui, in Cielo e giù in terra nei Libri sacri di cui è autore umano, in particolare nel *Cantico* e nel *Libro della Sapienza*) che il mondo, ammirato e reverente, ma rattristato e preoccupato per il tralignare del re sapiente verso la fine della vita, è fortemente in ansia circa la salvezza eterna di lui'.

I sei versi consacrati a Sigieri hanno una portata monumentale, anche per la stessa sopravvivenza del nome e dell'interesse per il maestro brabantino.[15] L'elogio appassionato in essi contenuto è legato certamente anche ad un'istanza autobiografica da parte di Dante, così come per altre figure magistralmente stagliate nel Poema Sacro (Boezio, Provenzan Salvani ecc.): quegli «invidiosi veri» ben potevano riferirsi autobiograficamente per Dante stesso, al suo insistere con atteggiamento da Profeta, sulla propria missione di guidare il mondo al rispetto delle tre *Auctoritates* (il Papa, l'Imperatore, il Filosofo per antonomasia, Aristotele) che dovevano portare l'umanità, secondo Dante, il primo, verso la vita eterna, il secondo ed il terzo verso la piena realizzazione dell'uomo sulla terra. Sigieri, inoltre, ben sembrava rappresentare l'istanza, fortemente sentita da Dante, di un'autonomia del temporale (nel campo filosofico e politico), anche col cercare di interpretare al meglio e di seguire il pensiero di Aristotele. Già Alberto Magno aveva proclamato solennemente l'autonomia della filosofia rispetto alla teologia.

---

[15] «Dante Alighieri [...] ne celebrò la figura attraverso la poesia, che mai come nel caso di Sigieri è stata chiamata a vincere secoli di oblio e di silenzio»: SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del "De anima" di Aristotele. L'anima intellettiva*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di ANTONIO PETAGINE, Milano, Bompiani 2007, *Introduzione*, p. 64.

È stato sgombrato il campo, grazie a recenti studi,[16] da favolose attribuzioni un tempo connesse col maestro brabantino, prima fra tutte quella di una presunta "doppia verità". Smentite le posizioni ottocentesche di Renan (non fondate sui testi di Sigieri, allora non disponibili, ma esclusivamente sulle accuse di Tempier e degli avversari del Brabantino); superate le pur imponenti e fondamentali ricerche del Mandonnet, il Novecento, fra scoperte e raffinamento di studi è arrivato ad una formulazione più complessa e ricca di sfumature (ma anche di residui dubbi interpretativi) della figura del maestro delle Arti. Anche la scoperta dell'ultima opera di Sigieri, il commento al *Liber De causis*, che aveva fatto concludere al van Steenberghen (certamente tra i massimi studiosi del Brabantino) su una "conversione" estrema di Sigieri a Tommaso, è ridimensionata dalla critica successiva e arricchita di approfondimenti intratestuali (scritti precedenti dello stesso Sigieri) e intertestuali tali da salvaguardare la fermezza, soprattutto metodologica, del Brabantino. Nel commento al *De anima* di Aristotele (a proposito del quale commento, peraltro, sono stati avanzati*, in primis* da Gilson e Nardi, dubbi di attribuzione) è vero che Sigieri (o chi per lui) rinuncia alla tesi circa l'unicità dell'intelletto possibile per tutti gli uomini, ma lo fa, è stato osservato da attenti studiosi, con argomenti e metodologie diverse da quelli di Tommaso.[17] Sigieri risulta dagli studi più recenti e atten-

[16] In particolare facciamo riferimento ai lavori di Antonio Petagine: oltre a quello citato nella nota precedente, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano, Vita e Pensiero, 2004 (prima ristampa, dalla quale citiamo, ivi 2009). I lavori di Petagine discutono ampiamente tutta la bibliografia sul brabantino e l'aristotelismo del XIII secolo, in particolare quella recente (Dronke, Ghisalberti, Vanni Rovighi, Putallaz, Foster, Corti, Fioravanti, Bianchi): ad essi rimandiamo per una sicura disamina del difficile dibattito. Tra gli studi recenti desideriamo ricordare espressamente almeno F.X. Putallaz-R. Imbach, *Professione filosofo: Sigieri di Brabante*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero 1998; John A. Scott, *Il Sigieri dantesco rivisitato*, «Letteratura italiana antica», ix, 2008, pp. 1-25; Cesare Vasoli, *Bruno Nardi e il restauro della filosofia di Dante*, in *Letteratura e filologia fra Svizzera e Italia: studi in onore di Guglielmo Gorni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, vol. i, pp. 57-73.

[17] Cfr Petagine, *Aristotelismo difficile*, cit., p. 222: «Sigieri nel *De anima intellectiva* non cede a Tommaso, come voleva van Steenberghen, ma si serve delle teorie e del metodo di Tommaso per coglierlo in contraddizione. In particolare, con la dottrina dell'*operans intrinsecum* ritiene di aver risolto il problema della relazione

ti, veramente sincero, sempre, onesto ricercatore e autentico fedele cristiano. Alla fine della sua carriera di ricercatore Sigieri, è stato opportunamente sottolineato, finisce col concludere che è impossibile scorgere il vero pensiero di Aristotele circa l'unicità o meno dell'intelletto possibile, cioè sull'esistenza o meno di un intelletto distinto e proprio per ciascun uomo; ma, conclude Sigieri, ciò non è neppure fondamentale, in quanto la Fede ci rivela come effettivamente stanno le cose e questo è ciò che veramente conta. È stato anche opportunamente notato (in particolare da Antonio Petagine) che l'ultimo Sigieri addirittura tenderebbe ad andare oltre Aristotele, per averne scorto i limiti. L'irruzione di Aristotele nel mondo occidentale ad opera degli arabi e in parte degli ebrei (Avicebron) fu un evento sconvolgente, epocale. Le opere dello Stagirita erano state oscurate per molto tempo, soprattutto per ragioni linguistiche, e quello che si conosceva di Aristotele era legato principalmente a Boezio. Nel XIII secolo occidentale le opere di Aristotele "ritrovate" provocarono entusiasmi e anche timori e perplessità. Nella prima metà del Duecento a Parigi c'è molta diffidenza, da parte delle autorità ecclesiastiche, nei confronti dell'aristotelismo che si va imponendo negli ambienti intellettuali, soprattutto a causa della mediazione araba: Aristotele fu "riscoperto" in Occidente, in quegli anni, tramite le traduzioni arabe, a loro volta tradotte in latino. Soprattutto imperava il *Commento* ad Aristotele di Averroè. Il maggior pericolo che s'intravvedeva era nelle posizioni inconciliabili con la dottrina cattolica che la tradizione filosofica araba conteneva: eternità del mondo e negazione del concetto di creazione e, soprattutto, l'idea di un Intelletto unico per tutta la specie umana. Aristo-

---

anima-corpo nell'uomo. In definitiva, essa gli appare analoga a quella tra gli angeli motori e i cieli-corpi mossi». Cfr. anche: «Nel corso del *De anima intellectiva* Sigieri ha dunque distinto chiaramente i risultati dell'esperienza letta con gli strumenti della filosofia, dunque della ragione "naturale", da quelli raggiungibili mediante la rivelazione e studiati dalla teologia. Perciò, come hanno notato gli studiosi a partire da Gilson, non solo si deve dire che Sigieri non ha mai elaborato una dottrina della "doppia verità", ma occorre anche riconoscere che il possibile contrasto viene sempre risolto a vantaggio della fede non per "fideismo", bensì, come già notava Bazán, per precise ragioni epistemologiche, tali per cui la Rivelazione costituisce uno sguardo più profondo, un dominio più ampio, una fonte superiore di contatto con la realtà rispetto a quello naturale e fallibile – per la precarietà degli sforzi umani che lo costituiscono – che chiamiamo "filosofia"» (p. 226).

tele, infatti, aveva parlato di un intelletto passivo, ricettivo, quello, cioè, che ci consente di conoscere la realtà, e di un intelletto attivo, produttivo, agente. I testi aristotelici non sembravano chiarire abbastanza la sede di questi due intelletti. In ambito cristiano c'era stata, tra l'altro, un'interpretazione che assimilava l'Intelletto Agente con Dio. In ambito arabo, del resto, lo stesso intelletto possibile veniva considerato unico, esterno agli individui umani. Le posizioni dei teologi cattolici si fecero sentire: Alberto, Bonaventura, Tommaso d'Aquino. Il più radicale fu Bonaventura, secondo il quale gli errori degli Arabi a proposito dell'intelletto umano derivavano dall'aver essi, in particolare Averroè (e poi Sigieri: in questo seguìti dagli stessi Alberto e Tommaso) puntato sulla assoluta immaterialità dell'intelletto. Tale concetto di immaterialità porta necessariamente, secondo Bonaventura, all'idea di Intelletto unico. Bonaventura, invece, presuppone sempre una base materiale nelle realtà spirituali (anima umana, angeli), eccetto Dio. Gli sforzi posti in essere da Tommaso per conciliare la individualità degli intelletti possibili (uno per ogni essere umano) con l'assoluta spiritualità di essi, vengono contestati da Sigieri.

A proposito di quest'ultimo sono stati definitivamente accantonati vecchi preconcetti: Sigieri "mediocre" (Mandonnet), Sigieri capo rivoluzionario (Renan). Van Steenberghen credette di aver superato l'idea di un Sigieri "averroista", anzi, il concetto stesso di "averroismo latino" come fenomeno della seconda metà del XIII secolo (concetto molto caro a Nardi e ai suoi seguaci), sostituendolo con quello di "aristotelismo radicale", accettato anche dai nostri dantisti (Maria Corti). Ma Petagine è incline a ridare fondamento al termine averroismo; in ogni caso, a proposito di Sigieri ed altri (compreso Tommaso) parlerebbe di aristotelismo "difficile". Da parte dei recenti studiosi, in particolare da Petagine, è stato, per così dire, "purificato" il pensiero di Aristotele, di Averroè, di Sigieri da alcune incrostazioni che si erano depositate nel tempo. In particolare, è ormai definitivamente accantonato il concetto di "doppia verità" attribuito al Brabantino: Petagine finisce , inoltre, per vedere, nelle ultime posizioni del filosofo del «vico de li Strami» un'ansia verso un'uscita, addirittura, dal sistema aristotelico, considerato come portatore di aporie insanabili. Putallaz e Imbach, p. 13 dell'*op. cit.*, a proposito di Renan scrivono: «si assistette [...] per gli averroisti a un fenomeno sconcertante» e qui gli autori riferiscono un passo straordina-

riamente denso e storicamente vero, di Fioravanti: «Gli schemi interpretativi che ne avrebbero condizionato lo studio già esistevano prima che si conoscesse addirittura la sua esistenza»; Renan, infatti, non disponeva di alcun testo di quelli che egli denominò "averroisti" e si fondava esclusivamente sulle condanne ecclesiastiche del 1270 e del 1277. È una considerazione fondamentale per affrontare con serenità e senza precomprensioni lo studio di Sigieri: il "peccato d'origine" degli studi sul Brabantino, "peccato" mai completamente eradicato, è che si è cominciato a interessarsi a lui senza disporre dei suoi testi, appoggiandosi unicamente su quanto ne dicevano ai suoi tempi gli avversari e i critici; così poi, una volta che emergevano dall'oblio delle biblioteche i suoi scritti, da una parte quella connotazione attribuitagli, sostanzialmente non mutava; dall'altra, anche chi, come van Steenberghen, rivalutava il filosofo del «Vico de li Strami» in base alle opere di lui scoperte, cadeva forse in un eccesso opposto, quello di vedere nelle ultime fatiche del Brabantino un "ritorno" *sic et simpliciter* alle tesi tomistiche. Ora si tende a scavare meglio in queste opere, scoprendo tecniche argomentative e stati d'animo drammatici nella mente e nella coscienza di Sigieri. L'approfondimento delle tesi aristoteliche sull'intelletto umano gli faceva scorgere alcune aporie del pensiero dello Stagirita tali da prospettargli, secondo Petagine, l'uscita dal sistema aristotelico stesso.[18] La cosa che più preoccupava gli ambienti ecclesiastici era l'interpretazione di Averroè nel Gran Commento, con l'affermazione dell'intelletto possibile, ma anche di quello agente, unico per tutta l'umanità.

In effetti, la riscoperta di Aristotele nel mondo occidentale tra XII e XIII secolo per l'influsso della cultura araba è paragonabile, per rilevanza epocale, soltanto alla rivoluzione scientifica del sedicesimo secolo: si osservi che le due rivoluzioni videro ambedue come protagonista Aristotele, la prima per inclusione, la seconda per esclusione (da parte degli scienziati del metodo sperimentale). Aggiungeremo quasi *en passant* che è ormai assodato che la irruzione dei testi filosofici greco-arabi nell'Occidente cristiano del XIII secolo ha reso possibile la rivoluzione scientifica del sedicesimo secolo. Ormai si è

---

[18] «Le 19 mars 1255 la faculté des arts imposa à tous ses étudiants l'étude intégrale de l'œuvre du Stagirite»: R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamneés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires-Paris VI[e] Vander-Oyez S.A., 1977, p. 8.

smesso di prendere sottogamba la scienza del tardo Medioevo, pur evitando di vedervi facili punti di contatto e di precorrimento.

Tornando a Sigieri ed ai Maestri delle Arti di Parigi, in particolare alla condanna da parte del vescovo di Parigi Tempier di 219 tesi, Hissette[19] fa notare che il testo di Tempier colpisce tesi per la maggior parte in evidente contrasto con la *Bibbia* (circa il mondo creato ecc.) o con dogmi (Trinità di Dio). Ma altre volte le condanne di Tempier sembrano essere di semplici opinioni filosofiche o teologiche. Inoltre alcune tesi condannate sono anche di Tommaso d'Aquino. Hissette conduce un'importante analisi comparativa fra le tesi condannate da Tempier e quelle dei filosofi contemporanei specialmente Sigieri e Boezio di Dacia.

Bortolo Martinelli[20] ha recentemente offerto un notevole contributo alla questione che qui c'interessa. Il critico sottilinea che, circa le questioni riguardanti l'intelletto dell'uomo, Dante, come altri autori dei suoi tempi, è molto influenzato dal Concilio di Vienne del 1312 che insegna essere l'anima la forma sostanziale, e unica, dell'uomo. Già prima, nel III del *Convivio*, l'Alighieri aveva espresso una dottrina secondo l'ortodossia cattolica circa l'anima umana come unica forma dell'uomo; nel IV trattato aveva approfondito la questione, ma è nel canto XXV del *Purgatorio*[21] che la dottrina si dispiega con molti riferimenti sia scientifici che filosofici e teologici, proprio sotto l'influsso del recente Concilio. Scrive Martinelli:

> Giunto [...] al canto XXV del *Purgatorio*, nella prima metà del 1313, il poeta riprende nuovamente ad argomentare, cercando di porre in chiaro le cose. Per voce di Stazio egli cerca anche di mettere in atto una diversa strategia enunciativa, riguardo a due quesiti: l'appartenenza dell'intelletto possibile all'anima umana, e l'unità inscindibile dell'anima umana. Da un lato, egli procede infatti a confutare la dottrina dell'intelletto possibile separato dall'uomo, risalente direttamente ad Averroè e al suo commento

---

[19] Op. cit., pp. 8 ss.

[20] Ringrazio Bortolo Martinelli per avermi generosamente messo a disposizione parte del suo testo, non ancora pubblicato. Esso apparirà su «Letteratura italiana antica», anno XV (2014).

[21] Un ottimo studio sul XXV del *Purgatorio* è quello di A. CERBO, *«Sangue perfetto» e «virtute informativa». Il canto XXV del Purgatorio*, in EAD., *Poesia e scienza del corpo nella Divina Commedia*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2001, pp. 25-42.

al *De anima* di Aristotele; dall'altro, mira a provare che non esistono nell'uomo più anime, ma alla fine del processo genetico, con l'infusione divina dell'intelletto possibile, si origina una sola anima. E con questo la questione, per Dante, era definitivamente conclusa.[22]

Suggestivamente il Martinelli, per il motivo del Sigieri dantesco desideroso di morire per scoprire la verità in merito alla propria ricerca, richiama Bernardo di Quintavalle e san Paolo col suo *cupio dissolvi*. E aggiunge:

Riguardo alla natura di questo desiderio ci soccorre [...] l'Aquinate, con il commento alla II lettera ai *Corinzi*, cap. 5, dove distingue tra il desiderio naturale e il desiderio soprannaturale di raggiungere l'abitazione celeste: il primo è puramente razionale, il secondo è frutto della grazia divina; così dunque l'Aquinate [...] la figura di Sigieri, secondo l'intendimento dell'elogio dantesco, ci si rivela perciò alquanto più complessa, perché il poeta assegna il primato alla sua vita sempre spesa per la ricerca del vero e per l'amore di Dio, e non semplicemente, o, comunque non solo, alla pura teoresi in se stessa. In altri termini, il ritratto o elogio che Dante ne tesse non è *simpliciter* quello del paradigma dell'intellettuale e del libero pensatore che rompe ogni schema, come talora, artatamente, si è cercato di vedere, bensì dell'intellettuale che ha fatto della ricerca il *proprium* della sua vita, pur nelle sue difficoltà e incertezze, sempre comunque speculando, consapevole di essersi posto in una zona di confine tra quello che si può razionalmente argomentare e ciò che si deve accettare per fede.

Il critico passa poi a parlare di un'opera del Brabantino a lui attribuita:

Nel *De intellectu* (1274), scritto da Sigieri in risposta al *De unitate inellectus* di s. Tommaso e segnalato da Agostino Nifo ai primi del Cinque-

[22] Più oltre Martinelli, sempre a proposito di Dante e Sigieri riferendosi alla temperie culturale successiva al Concilio di Vienne, scrive: «che nel nuovo contesto il bersaglio sia Averroè è anche troppo evidente, ma altrettanto evidente è un altro bersaglio, vale a dire Sigieri di Brabante, per la sua teoria dell'esistenza nell'uomo di due anime, la prima derivata dalla fusione dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva, la seconda, di un'anima razionale distinta dalla prima, il che comporta per il brabantino anche la separatezza dell'intelletto possibile, come leggiamo nelle sue *Quaestiones in tertium de anima*. Con il che il poeta liquidava implicitamente ogni suo debito, fatto salvo l'apprezzamento teoretico, verso il maestro brabantino, e liquidava in pari tempo ogni elucubrazione riguardo ad un suo [*scil.* di Dante] preteso rapporto con l'aristotelismo radicale».

cento, Sigieri prende [...] le distanze direttamente dalla posizione di Averroè e [...] sembra dapprima asserire che l'intelletto è forma e atto della natura umana, ma subito precisa che l'intelletto va inteso come atto e perfezione secondo i singoli individui e l'intendere è perciò relativo e differente per ogni uomo. Ai fini del giudizio di Dante si può comunque pensare che Dante possa aver avuto presente il trattato *De anima intellectiva* di Sigieri, nel quale il brabantino recensisce dall'interno le difficoltà della ricerca, come avviene nel *Prologus*, dove egli asserisce di voler tenere sempre presente la questione *de anima*, secondo il suggerimeto del Commentatore e di volere procedere *secundum documenta philosophorum* e di non voler quindi asserire altro di difforme; ma, nelle questioni che gli possono apparire dubbie, egli allora cerca di rimettersi alle ragioni della fede,[23] per concludere tuttavia con un monito, rivolto a se stesso e agli altri, a non pretermettere mai lo studio e la ricerca. [...] Anche il sintagma «invidiosi veri»[24] se, da una parte, sembra voler far luce sull'atteggiamento dei pensatori contemporanei riguardo alla figura e filosofia di Sigieri,[25] dall'altro, da parte di Dante, sembra voler lasciare volutamente indeterminata la sua figura, contrassegnandola con una formula epigrafica, sentenziaria, quale sigillo dei suoi *dicta*, gli «invidiosi veri», cioè verità dissonanti.

VINCENZO PLACELLA

---

[23] Martinelli rimanda anche ad A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, cit., pp. 222-24, 229-32.

[24] Martinelli aggiunge che «non è per nulla facile cercare di spiegare che cosa si debba intendere per "invidiosi veri", cioè per le verità degne di invidia, e del resto nessuno finora è riuscito ragionevolmente a farlo; se poi si pensa che riguardo alla natura dell'intelletto possibile e dell'anima umana la posizione dantesca diverge radicalmente da quella di Sigieri, la questione si fa addirittura inesplicabile. Si può comunque ritenere che passando al *Paradiso* il poeta abbia del tutto cambiato la propria opinione su Sigieri, facendo leva su alcune affermazioni del suo *De foelicitate*, riportate da Agostino Nifo (*De intellectu libri sex*, VI, cap. 12, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1554, p. 55) e, soprattutto, sulla sua figura di intellettuale che non aveva mai cessato di cercare il vero, mutando le proprie conclusioni per avvicinarsi alle ragioni della fede». Se le cose stanno così, si può allora cercare di avanzare una valida spiegazione, facendo leva sulla distinzione tra *fides*, che è vera, e *invidia*, che è falsa. In proposito si consideri quanto argomenta Raimondo Lullo nel suo *De virtutibus et peccatis*, dist. 5, sermo 110, CCM 76, linea 12.

[25] «Nel contesto dantesco, escluso il valore meramente tecnico [...] – nota Martinelli –, il termine sillogizzare ha semplicemente il significato di affermare, sostenere argomentando».

I volumi per recensione ed i testi per la pubblicazione, in formato cartaceo ed elettronico, vanno inviati a:

Società Dantesca Italiana
Palagio dell'Arte della Lana - I - 50123 Firenze
tel. 055 287134 - www.dantesca.it

Casa Editrice Le Lettere
Via Duca di Calabria, 1/1 - I - 50125 FIRENZE
tel. 055 2342710 - www.lelettere.it

Amministrazione, distribuzione, abbonamenti, vendite estero:
LI.CO.SA.
Via Duca di Calabria, 1/1 - I - 50125 FIRENZE
tel. 055 64831 - www.licosa.com

Direttore responsabile: Giovanni Gentile
Autorizzazione del Tribunale di Firenze n. 1306 del 01.05.1959
Periodico associato all'USPI, Unione Stampa Periodica Italiana
ISSN 0391-7835